مناقشات دوكينز لأدلّة إثبات الوجود الإلهي.. تحليلٌ ونقدٌ

د. أيمن عبد الخالق

الخلاصة

تتناول هٰذه المقالة بالنقد والتحليل العقليّ الإشكالات الّتي أوردها زعيم الملحِدين الجُدُد ريتشارد دوكينز (Clinton Richard Dawkins)، على أدلّة الوجود الإلٰهيّ الّتي أقامها المتكلّم المسيحيّ الشهير توما الأكوينيّ في كتابه "الخلاصة الإلٰهيّة". وقد اعتمدنا في تفنيد هٰذه الشبهات المنقولة من كتابة المشهور "وهم الإلٰه" المنهجَ العقليَّ البرهانيَّ، الّذي يضمن لنا النقد والتحليل العلميّ الموضوعيّ في مثل هٰذه مسائل. ومن خلال البحث يتبيّن تهافت منهج دوكينز المعرفيّ الحسّيّ مع موضوع البحث الإلٰهيّ، وهشاشة إشكالاته الفلسفيّة الّتي أوردها على أدلّة إثبات الوجود الإلٰهيّ وصفاته الذاتيّة والفعليّة، والّتي كان منشؤها جميعًا نزعته الحسّيّة المادّيّة الشديدة، وغلبة قوّته الوهميّة على قوّته العقليّة، ورؤيته السطحيّة للأمور، وعدم اطّلاعه على الأصول الفلسفيّة الأوّليّة الضروريّة الّتي قامت أدلّة إثبات المبدإ الإلٰهيّ عليها. وباندفاع هٰذه الإشكالات تتنقّح هٰذه الأدلّة الفلسفيّة، ويبرز وجهها الناصع الّذي أراد دوكينز أن يشوّهه بمغالطاته وشبهاته.

الكلمات المفتاحيّة: دوكينز؛ المبدأ الإلٰهيّ؛ توما الأكوينيّ؛ المنهج المعرفيّ.

(*) الدكتور أيمن عبد الخالق، مصر، أستاذٌ في الفلسفة الإسلاميّة. almahya@yahoo.com

Richard Dawkins' objections to the arguments of divine existence

Abstract:

This article critically and analytically addresses the objections made by the leader of the new atheists: Richard Dawkins, to the arguments of divine existence established by the renowned Christian theologian Thomas Aquinas in his book Summa Theologiae. In refuting these objections, narrated from his famous book The God Delusion, we have relied on the demonstrative rational method that ensures the scientific objective critique and analysis in such problems. The incoherence of Dawkins' sensory epistemological approach towards the theological subject matter and the weakness of his philosophical objections to the proofs of divine existence and divine attributes of the essence and action will be evident during the study. The origin of all these objections lies in his extreme materialistic inclination, and dominance of his delusive faculty over contemplative faculty, and his shallow vision towards things, and his not being aware of the necessary priori philosophical principles that have been the ground for the proofs of divine existence.

Keywords: Dawkins, objections, divine principle, Thomas Aquinas, analysis and critique.

مقدّمة

يدور هٰذا البحث حول تفنيد الشبهات الفلسفيّة الّتي أوردها دوكينز على أدلّة إثبات الوجود الإلٰهيّ وصفاته الذاتيّة والفعليّة.

ولا يخفى على أحدٍ الأهمّيّة العقديّة الكبيرة الّتي يتمخّض عنها هٰذا البحث في إثبات الأصل الأوّل من الدين الإسلاميّ المبين، وهو التوحيد، وهو الركن الّذي جعله الملاحدة على مرّ التاريخ مرمًى لسهامهم؛ من أجل الترويج لرؤيتهم المادّيّة الّتي تنتفي معها جميع القيم الإلٰهيّة والإنسانيّة الحقيقيّة.

وقد شرعتُ في البداية في تحقيق المنهج المعرفيّ الّذي ينبغي اعتماده في تحقيق هٰذه المسألة الفلسفيّة التجريديّة، وهو المنهج العقليّ البرهانيّ الّذي يضمّن لنا اليقين العلميَّ الموضوعيَّ، ثمّ تعرّضت ثانيًا بالنقد والتحليل للمنهج المعرفيّ الّذي اعتمده دوكينز في إشكالاته على أدلّة الوجود الإلٰهيّ، وبيّنت عدم صلاحيّته العلميّة.

وانتقلتُ بعد ذٰلك لبيان الأصول العقليّة الفلسفيّة الضروريّة لإثبات وجود المبدإ الإلٰهيّ، ثمّ انتقلت على إثرها لبيان الأدلّة الأربعة المشهورة الّتي أقامها توما الأكوينيّ على إثبات الوجود الإلٰهيّ، والّتي كانت محطّ نظر دوكينز وإشكالاته، وذٰلك بعد أن وفّقنا بتقريرها بنحوٍ أفضل، وكشفنا عن عدم فهم دوكينز لها، وتزييفه لصورتها.

وفي النهاية استعرضتُ شُبُهات دوكينز على هٰذه الأدلّة الفلسفيّة، ثم تعرّضت لها بالنقد والتحليل، وكشفتُ عن موارد الخلل المنطقيّ فيها.

المنهج المعرفيّ الصحيح لإثبات المبدإ الإلٰهيّ

إنّ موضـوع البحث العلميّ هو الّذي يحـدّد منهجه المعرفيّ الباحث عن عوارضه الذاتيّة، والّذي من خلاله يتمّ تحقيق مسـائل العلم بنحوٍ واقعيٍّ أو قريبٍ من الواقع.

فموضوع البحث التاريخيّ ـ مثلًا ـ المتعلّق بالحوادث التاريخيّة، يستلزم المنهج النقليّ لتحقيق مسـائله، وموضوع البحث الفيزيائيّ المتعلّق بأجسام الطبيعـة من حيث أفعالها وانفعالاتها يسـتلزم المنهج الحـسّيّ التجريبيّ، وموضوع البحث الرياضيّ المتعلّق بالمقادير والأعداد يسـتلزم المنهج الحسّيّ التحليليّ، وأمّا موضوع البحث الفلسـفيّ الميتافيزيـقيّ، فلا يمكن تحقيق مسـائله إلّا من خلال المنهج العقليّ البرهانيّ الميتافيزيقيّ المسانخ لموضوعات مسائله المعقولة غير المحسوسة.

وممّا تقدّم، يتبيّن لنا أنّ بحثنا حول وجود المبدإ الإلٰهيّ الخالق لهٰذا الكون، لا يمكن إلّا أن يكون بحثًا فلسـفيًّا ميتافيزيقيًّا؛ لأنّ خالق الكون لا يمكن أن يكون جزءًا منه، وبالتالي فهو جزءٌ من عالم ما وراء الطبيعة، وبالتالي فلا يمكن البحث عنه إلّا من خلال المنهج العقـليّ البرهانيّ الميتافيزيقيّ، الّذي يضمن لنا النتائج اليقينيّة الصادقة بنحوٍ علميٍّ موضوعيٍّ.

قال العلّامة الحلّيّ: «البرهان قياسٌ مؤلّفٌ من يقينيّاتٍ، ينتج يقينًا بالذات اضطـرارًا، والقياس صورته، واليقينيّات مادّته، واليقين المسـتفاد غايته» [الحلّيّ، الجوهر النضيد، ص 199].

والجدير بالذكر أنّ البرهان العقـليّ الميتافيزيقيّ ينطلق فقط من القضايا البدهيّة الأوّليّة المجرّدة وغير المحسوسة، كأصل امتناع اجتماع النقيضين

أو ارتفاعهما، وأصل الهويّة، وامتناع سلب الشيء عن نفسه، وأصل السببيّة، وامتناع الدور والتسلسل، وهي كلّها مبادئ غير خاضعةٍ للحسّ، أو التجربة العلميّة، بل الأمر بالعكس تمامًا؛ إذ يفتقر الحسّ والتجربة إليها كما سنبيّن ذٰلك لاحقًا.

المنهج المعرفيّ الّذي اعتمده دوكينز لنفي المبدإ الإلٰهيّ

عندما يعتمد دوكينز باعتباره عالم أحياءٍ على المنهج الحسّيّ التجريبيّ في بحوثه العلميّة، فهٰذا أمرٌ صحيحٌ وطبيعيٌّ، إذ إنّ موضوع بحثه هو الأجسام الحيّة، ولٰكن عندما نراه يطبّق هٰذا المنهج نفسه في بحثه عن المبدإ الإلٰهيّ للكون، فهٰذا أمرٌ مرفوضٌ علميًّا، ومثيرٌ للتعجب والاستغراب.

فليس عيبًا أن يجهل الإنسان منهجًا معيّنًا أو علمًا ما، ولٰكنّ العيب كلّ العيب أن يقحم نفسه فيما لا يعلم، ويسخر من أصحاب التخصّص الآخر، وسوف نشير هنا إلى بعض مقتطفات من كلامه تثبت ما قلناه من تخبّطه ومغالطاته، ولٰكن بعد أن نشير أوّلًا وباختصارٍ لحقيقة المنهج الحسّيّ التجريبي وصلاحيّته العلميّة، وحدوده المعرفيّة، فأقول:

عندما نتكلّم عن التجربة الحسّيّة بوصفها مصدرًا معرفيًّا، فإنّنا نعني بها المعرفة اليقينيّة الحاصلة لنا من تكرّر المشاهدات الحسّيّة؛ لصدور الأثر عن المؤثّر لجزئيّاتٍ متماثلةٍ تحت ظروفٍ مختلفةٍ؛ لاستبعاد الأسباب الاتّفاقيّة، وإحراز التلازم الذاتيّ بين الأثر وطبيعة المؤثّر.

ومن أجل التعرّف على الصلاحيّة العلميّة للتجربة، ينبغي الإشارة إلى عدّة أمورٍ:

الأوّل: أنّ التجربة ليست مجرّد استقراءٍ وتتبّعٍ ساذجٍ لصدور الأثر عن المؤثّر، وإلّا لأوجبت الظنّ لا اليقين، بل هي تتبّعٌ هادفٌ تحت ظروفٍ مختلفةٍ؛ لاستبعاد الأسباب الاتّفاقيّة العرضيّة الّتي يمكن أن يكون لها مدخليّةٌ في صدور الأثر عن المؤثّر.

الثاني: أنّ تكرار المشاهدات ليس مجرّد تكرارٍ كمّيٍّ يخضع مقداره لحساب الاحتمالات ـ كما قد يتوهّمه البعض ـ بل تكرارٌ كيفيٌّ يخضع لتحليل العقل لكلّ ما يمكن أن يكون له مدخليّةٌ من الأسباب الاتّفاقيّة، بحيث يتعيّن عدد مرّات المشاهدة بعدد ما يحتمل العقل مدخليّته العرضيّة في صدور الأثر، فعلى سبيل المثال: لو احتمل العقل مدخليّة الزمان والمكان ودرجة الحرارة لا غير في صدور الأثر، فعلى المجرّب أن يكرّر مشاهداته ثلاث مرّاتٍ على الأقلّ في زمانٍ ومكانٍ آخر، ودرجة حرارةٍ مغايرةٍ، ليستبعد كلّ المداخلات العرضيّة المحتملة في صدور الأثر، وليطمئنّ بعده أنّ الأثر لازمٌ لطبيعة المؤثّر، لا لأمرٍ أخصّ.

الثالث: أنّ التجربة تنقّح لنا صغرى قياسٍ اقترانيٍّ، بأنّ «الأثر يصدر دائميًّا أو أكثريًّا عن المؤثّر تحت ظروفٍ مختلفةٍ»، ثمّ تنضمّ إليها كبرى عقليّةٌ بدهيّةٌ، بأنّ «كلّ ما كان كذٰلك فهو ذاتيٌّ لطبيعة المؤثّر»، وهو على خلاف الاستقراء الّذي كان ينقّح كبرى القياس، وتنضمّ إليه صغرى عقليّةٌ.

ثمّ ينعقد قياسٌ آخر استثنائيٌّ، مقدّمٌ شرطيّته من نتيجة القياس الأوّل، وهو: (لو كان الأثر ذاتيًّا لطبيعة المؤثّر) وتاليه لازمٌ ضروريٌّ للمقدّم بناءً على أصل العلّيّة، وهو: (لكان كلّ أفراد المؤثّر يصدر عنها هٰذا الأثر)، لنستنتج بعد استثناء عين المقدّم نتيجةً كلّيّةً يقينيّةً: بأنّ كلّ أفراد المؤثّر يصدر عنها هٰذا الأثر.

وينبـغي التأكّد من أنّ موضوع الحكم التجريبيّ ليس بأوسع ممّا تمّ تجربته؛ لئلّا نأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، قال ابن سينا: «واعلم أنّ التجربة ليست تفيد إلّا في الحوادث الّتي على هٰذا السبيل وإلى هٰذا الحدّ، وإذا اعتبرت هٰذا القانون الّذي أعطيناه، سهّل لك الجواب على التشكيك المورَد لحال الناس السود في بلاد السودان، وولادتهم السود، وبالجملة فإنّ الولادة إذا أُخِذت من حيث هي ولادةٌ عن ناسٍ سودٍ، أو عن ناسٍ في بلاد كذا، صحّ منه التجربة، وأمّا إن أُخِذت من حيث هي ولادةٌ عن ناسٍ فقط، فليس التجربة متأتيّةً باعتبار الجزئيّات المذكورة؛ إذ التجربة كانت في ناسٍ سودٍ، والناس المطلَقون غير الناس السود». ثمّ قال: «ولهٰذا فإنّ التجربة كثيرًا ما تغلّط أيضًا إذا أُخِذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فتوقع ظنًّا ليس يقينًا» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص277].

فالحاصل أنّ التجربة تفيدنا حكمًا يقينيًّا كلّيًّا ولٰكن مقيّدًا، لا مطلقًا، وهي بهٰذا الاعتبار لا غير، تعدّ من مبادئ البرهان العقليّ.

أمّا بالنسبة لحدودها المعرفيّة، فهي لاعتمادها على المشاهدات الحسّيّة لا تتجاوز حدودها حدود الحسّ؛ وبالتالي فهي لا تدرك سوى الأحكام الكلّيّة للظواهر الطبيعيّة المادّيّة لا غير.

وممّا تقدّم يتبيّن لنا أنّ المنهج الحسّيّ التجريبيّ لا يرقى إلى مستوى المنهج العقليّ البرهانيّ التجريديّ، بالإضافة إلى أنّه يعتمد في صلاحيّته العلميّة على المبادئ العقليّة غير المحسوسة، والّتي سبق وأن أشرنا إليها في المنهج العقليّ الميتافيزيقيّ.

وبناءً عليه فلا ينبغي لأيّ إنسانٍ أن يحصر المعرفة البشريّة العلميّة في المنهج الحسّيّ التجريبيّ، أو أن يقحمه فيما ليس من صلاحيّته، كما فعل دوكينز في كتبه، وسنشير الآن إلى ما صدر منه من كلماتٍ تكشف عن جهله بكلّ هٰذه المبادئ المنطقيّة الأولى.

تحت عنوان "هل يستطيع العلم أن ينفي وجود الله"، وفي نقده الساخر لكلام عالم الأحياء اللاأدري (Agnostic) ستيفان جاي غولد (Stephen Jay Gould) لقوله: «أقولها لكلّ الزملاء وللمرّة المليون، العلم بكلّ بساطةٍ لا يستطيع الحكم في قضيّةٍ إذا ما كان الله قائمًا على الطبيعة، فلا نؤكّده ولا ننفيه، بل بكلّ بساطةٍ نقول: إنّه ليس لدينا كعلماء القدرة للتعليق على هٰذا الموضوع». وهٰذا في الواقع كلام العالم الّذي يعرف قدر نفسه، ولٰكن للأسف نجد دوكينز يتبجّح قائلًا: «لماذا لا يحقّ لنا التعليق على الله كعلماء... فإنّ كونًا مع خالقٍ مشرفٍ عليه سيكون حتمًا نوعًا مغايرًا للكون بدون خالقٍ، لماذا الحكم بأنّ هٰذا ليس سؤالًا علميًّا؟!» [دوكينز، وهم الإلٰه، ص57].

نعم، صحيحٌ إنّ الاعتقاد بكونٍ له خالقٌ سيختلف جوهريًّا عن الاعتقاد بكونٍ بلا خالقٍ، فهي مسألةٌ مهمّةٌ ومصيريّةٌ، ولٰكنّ الكلام في كيفيّة البحث عنه. وهٰذا الجواب من دوكينز يكشف عن جهله الشديد بأصول مناهج البحث العلميّ، فإمّا أن يكون دوكينز جاهلًا بموضوع علمه ومنهجه، أو يكون باحثًا عن إلٰهٍ مادّيٍّ وهميٍّ في ذهنه... وكيف يكون خالق الطبيعة من الطبيعة؟!

نعم، يمكن لأيّ إنسانٍ عاقلٍ أن يتأمّل في الطبيعة، وفي هٰذا النظام البديع المطّرد، والقوانين الطبيعيّة الثابتة، والعناية الفائقة بالكون والإنسان؛

ليستنتج بكلّ سهولةٍ وجود مهندسٍ ذكيٍّ وخالقٍ عظيم لهٰذا العالم، وهٰذا نوعٌ من التأمّل الفلسفيّ الكلّيّ في الطبيعة؛ للتعرّف على حقيقتها ومبدئها البعيد، وليس تأمّلًا فيزيائيًّا سطحيًّا للبحث عن الأسباب القريبة للظواهر الطبيعيّة.

ثمّ يروي دوكينز في الكتاب نفسه كلمات الفيزيائيّ المعروف في جامعة كامبريدج مارتن ريس (Martin Rees) عندما يقول: «السؤال البارز والغامض عن سبب الوجود بشكلٍ عامٍّ، وعمّا ينفخ الحياة في المعادلة الكونيّة، ويجعلها حقيقةً، سؤال كهٰذا لا يقع في نطاق العلم، بل هو في مجال الفلاسفة وعلماء الدين».

ويعلّق دوكينز بصلافةٍ على هٰذا الكلام العلميّ المتين بقوله: ولٰكن أنا أفضّل القول إنّه لو كان خارج نطاق العلم، فهو بالتأكيد خارج نطاق الدين... وشيءٌ ما يدفعني لأن أعجب من السبب الحقيقيّ الّذي يعطي الحقّ لرجال الدين، بأن يكون لديهم نطاقٌ أساسًا... ماهي مجالات الخبرة الّتي يقدّمها علماء الدين في الدراسات الكونيّة العميقة، الّتي لا يستطيع العلماء الإجابة عنها» [المصدر السابق، ص 58].

وهٰذا يكشف عن جهله أيضًا بحقيقة الدين والعلوم الدينيّة، فالدين ليس ـ كما يتوهّم دوكينز ـ مجرّد القصص والأساطير الخرافيّة الّتي يرويها عامّة الناس، حيث إنّها بهٰذا النحو ليست علمًا، بل هي شعوذةٌ وخرافةٌ، بل الدين الأصيل هو الّذي يبتني على الرؤية الكونيّة الفلسفيّة التفصيليّة الواقعيّة، ومنظومة القيم الأخلاقيّة الإنسانيّة الّتي جاء بها وحي السماء، وأثبت أصولها الفلاسفة بالبراهين العقليّة في علم الفلسفة وعلم الأخلاق الفلسفيّ. فالدين الأصيل والعلوم الدينيّة الحقيقيّة قائمةٌ على أصولٍ ومبادئ عقليّةٍ فلسفيّةٍ واقعيّةٍ ومتينةٍ.

ثمّ نجده يعود ويكرّر في الكتاب نفسه أيضًا النغمة السابقة الكاشفة عن غفلته بأصول العلم ومبادئه الأوّليّة، عندما يدّعي أنّ العلم يبحث عن حقائق الكون العميقة.

فيقول: «الكليشة المتكرّرة بمللٍ الّتي تقول إنّ العلم يبحث في أسئلةٍ من نوع كيف، بينما الدين هو المجال الوحيد المهيّأ للإجابة عن لماذا، وما هو تعريف (السؤال لماذا) بحقّ السماء؟ لا يمكن اعتبار كلّ عبارةٍ تبدأ بكلمة "لماذا" سؤالًا شرعيًّا» [المصدر السابق].

أقول: إنّ الفرق الفارق بين العلم من جهةٍ، والفلسفة والدين من جهةٍ أخرى، هو أنّ العلم يبحث عن العِلل الطبيعيّة القريبة للظواهر الطبيعيّة في هٰذا العالم، أو بعبارةٍ أخرى عن كيفيّة نشوئها، بالمنهج الحسّيّ التجريبيّ، كالبحث عن أسباب الزلازل والبراكين، وكيفيّة نشوء الأمراض من أسبابها القريبة، وهٰذا هو أساس ما يسمّونه بالمنهج العلميّ الّذي اكتفوا به، وروّج له فرنسيس بيكون (Francis Bacon)، ولوك (John Locke)، وبرتراند رسل (Bertrand Russell) والوضعيّة المنطقيّة في القرون الأخيرة، وسدّوا باب البحث عمّا وراء الأسباب الطبيعيّة القريبة، واعتبروا البحث عن العِلَل الفاعليّة الميتافيزيقيّة والعِلل الغائيّة من المباحث الخرافيّة الّتي هي من مخلّفات القرون الوسطى، وهٰذا أمرٌ يعرفه دوكينز جيّدًا، ويقرّه في أكثر من مورد في كتابه هٰذا.

أمّا الفلسفة العقليّة الإلٰهيّة والدين الصحيح التابع لها فهما معنيّان بالبحث عن عالم الغيب والميتافيزيقا، ويبحث الفيلسوف عنها بالمنهج العقليّ البرهانيّ التجريديّ، حيث يبحث عن الأسباب البعيدة الّتي تمثّل المبادئ الأولى لأصل هٰذا العالم، ولأصل الحياة فيه، وعن حقائق الأشياء

في نفســـها، وهي كلّها أمورٌ غير خاضعةٍ للبحث العلميّ التجريبيّ القائم على المشاهدة الحسّيّة الســـطحيّة، الّتي تبقى سطحيّةً وإن نفذت إلى أعماق الذرّة أو نهاية العالم بالأجهزة الحديثة.

وممّا تقدّم يتّضح المقصود من أنّ العلم يبحث عن كيف هو؟ أي الأسباب الطبيعيّة القريبة، وأنّ الفلســـفة والدين يبحثان عن لماذا هو؟ أي الأسباب غير الطبيعيّة البعيدة.

أمّا قوله: «إنّه لا يمكن اعتبار كلّ عبارة تبدأ بكلمة "لماذا" سؤالًا شرعيًا» فـــكلامٌ صحيحٌ، ولٰكنّ طبيعة المقصود من الســـؤال بـ "لماذا" هو الّذي يعيّن كونه علميًّا أو فلســـفيًّا دينيًّا، فإن كان يسأل عن الأسباب القريبة للظواهر الطبيعيّة، فهو سؤالٌ علميٌّ لا علاقة له بالدين أو الفلسفة، وأمّا إن كان يسأل عن الأسباب البعيدة الميتافيزيقيّة، فهو سؤالٌ فلسفيٌّ دينيٌّ لاعلاقة له بالعلم ولا بعلماء الطبيعة.

ولا بأس أن نشـــير هنا إلى كلمـــات زعيم الملحِدين الجُـــدُد في منتصف القرن العشرين الســـير أنطوني فلو (Antony Flew) وهو أستاذ دوكينز، كما نقلها عنه الدكتـــور عمرو شريف حيث قال: «عندما ندرس بناء الذرّة، من جُسيماتٍ تحت الذرّيّة من إلكتروناتٍ، وبرتوناتٍ، ونيتروناتٍ، وكواركاتٍ، فنحن نتحدّث في العلم، أمّا عندما نســـأل كيف نشـــأت هٰذه الجُســـيمات من عدم؟ ولماذا؟ فنحن نتحدّث في الفلســـفة». ثمّ يقول: «فالفيلســـوف هو الّذي يخـــرج من المعلومات العلميّة باســـتنتاجاتٍ معرفيّةٍ، وربّما لا يعرف الكثيرون مـــن علماء الأحياء عن هٰذه الاســـتنتاجات أكثر ممّا يعرف بائع البوظة عن القواعد الّتي تحكم البورصة وقوانين الســـوق الحرّة». ثمّ يضيف: «أنا لا أعترض على أن يخوض العلماء في الفلســـفة، لٰكن عليهم أن يحصّلوا

الخلفيّة الفلسفيّة المناسبة، وعلى كلٍّ، فإنّ العلماء فلاسفةٌ ضعافٌ كما يقول أينشتاين» [عمرو شريف، رحلة عقل، ص 76].

ثمّ يعود دوكينز متخبّطًا ومناقضًا نفسه، ويعترف في الكتاب نفسه بعدم أهليّة العلم في بيان القيم الأخلاقيّة!

يقول: «نتّفق جميعًا على الأقلّ على أنّ أهليّة العلم لِنُصْحِنا فيما يتعلّق بالقيم الأخلاقيّة فيه مشكلةٌ أيضًا، ولٰكن هل يريد غولد حقًّا أن يعطي الحقّ للدين ؛ للفصل بين الجيّد والسيئ؟ وأيّ دين سنصغي إليه في هٰذه الحالة؟» [دوكينز، وهم الإله، ص 59].

وأقول: إنّ اعترافه بعجز العلم عن بيان القيم الأخلاقيّة يجعله أعجز عن بيان الرؤية الكونيّة الكلّيّة عن حقيقة المبدإ والمعاد، وحقيقة الإنسان.

أمّا سؤاله عن أيّ دينٍ يمكن أن نرجع إليه، فهو الدين الموافق في أصوله ومبادئه للأصول العقليّة الّتي ثبتت في الفلسفة الإلٰهيّة، وليس أيّ دينٍ أو مذهبٍ، أو قراءةٍ يدّعيها أصحابها على خلاف العقل؛ فإنّها في حكم الخرافة.

الأصول الفلسفيّة الضروريّة لإثبات المبدإ الإلٰهيّ

بعد أن فرغنا من بيان عدم صلاحيّة المنهج الحسّيّ التجريبيّ الّذي اعتمد عليه دوكينز في بحثه عن المبدإ الإلٰهيّ، وإثبات صلاحيّة المنهج العقليّ البرهانيّ التجريديّ في الخوض في هٰذا البحث، ينبغي الإشارة إلى الأصول العقليّة الفلسفيّة الّتي أثبتها هٰذا العقل البرهانيّ، والّتي يبتني عليها البحث الفلسفيّ عند المبدإ الإلٰهيّ للكون، حيث إنّ الجهل بها ـ كما وقع لدوكينز ـ يؤدّي إلى إنكار هٰذا المبدإ، وهي:

1. أصل السببيّة

يشير أصل السببيّة إلى أنّ أيّ شيءٍ حادثٍ في الوجود ـ بمعنى أنّه لم يكن ثمّ كان ـ يستحيل أن يخرج من العدم إلى الوجود بنفسه، بل يفتقر إلى سببٍ غيره، يخرجه من العدم إلى الوجود.

ويعدّ هٰذا الأصل من الأصول العقليّة البدهيّة ـ كما سبق وأن أشرنا ـ لأنّ إنكاره يستلزم اجتماع النقيضين مباشرةً؛ لأنّنا نقول: إنّ وجود الحادث إمّا أن يكون قد أخرجه غيرُه من العدم إلى الوجود، وهو المطلوب، وإمّا أن يكون قد خرج وجودُه من العدم تلقائيًّا، والحال أنّ العدم لا يتضمّن الوجود، أو يكون قد أخرج نفسه من كتم العدم، والحال أنّه معدومٌ وفاقدٌ للوجود، وفاقد الشيء لا يعطيه.

وكلّ مَن أنكر قانون العلّيّة من أمثال ديفيد هيوم (David Hume)، أو غيره من المادّيّين والملحدين كتشارلز دوكينز، أو ستيفن هوكنج (Stephen Hawking)، أو سام هاريس (Sam Harris)، فهو لجهلهم بمعناه وحقيقته؛ ولذٰلك نراهم يعيشون حالةً من التخبّط والتناقض، حيث نجدهم في بحوثهم العلميّة والفكريّة يبحثون عن عِللِ الظواهر الطبيعيّة وأسبابها، أو أسباب نشأة الكون وتطوّره، مع إنكارهم لأصل العلّيّة!

2. أصل السنخيّة

وهو فرع قانون السببيّة، وهو يعني أنّه كما أنّ أصل وجود المعلول من علّته فكذٰلك خصوصيّاته الذاتيّة تكون من خصوصيّات علّته، وإلّا استلزم خروج الوجود من العدم، وهٰذه الخصوصيّة هي الّتي تسوّغ وتصحّح صدور معلولٍ معيّنٍ من علّته الفاعلة له دون غيره من المعلولات، وإلّا لصدر أيّ شيءٍ من أيّ شيءٍ.

فنحن مثلًا إذا رأينا كتابًا فلسـفيًّا مثل (الشـفاء) عرفنا أنّ صاحبه فيلسـوفٌ كبيرٌ كابن سينا؛ لأنّ صدور هٰذه الفلسـفة لا يكون إلّا ممّن يملـك مَلَكة العلـم والاجتهاد في الفلسـفة، وكذٰلك من قـرأ أدبيّات شكسـبير (William Shakespeare) يعرف بكلّ بسـاطةٍ أنّه أديبٌ كبيرٌ وقديرٌ، وإذا رأينا سـيّارةً فاخرةً، أو حاسوبًا معقّدًا علمنا أنّ لهما مهندسًا عظيمًا قد قام بتصميمهما.

والخلاصة أنّ الفلسـفة لا تخرج من الأديـب، ولا العكس، والعلم لا يخرج من الجهل، والنظام لا يخرج من اللا نظام... وهٰذا أمرٌ في غاية الوضوح عند كلّ إنسانٍ يحترم عقله ويصدّقه.

وبعد الفراغ من أصـل العلّيّة وفرعه أصل السـنخيّة ـ وقبل الدخول في الأصل العقليّ الفلسـفيّ الثالث ـ نشـير إلى أنواع العلل بحسب تقسيم الفلاسـفة لها؛ إذ إنّ عدم التمييز بينها يوقعنا في مشاكل اعتقاديّةٍ فلسفيّةٍ كالّتي وقع فيها دوكينز.

تنقسم العلل باعتباراتٍ متعدّدةٍ إلى عدّة أقسامٍ:

أ. العلل الذاتيّة

وهي الّتي يتوقّف وجود المعلول عليها بالذات دائمًا، أو في أكثر الأحيان، وقد قسّـمها الحكماء إلى أربعة أنواعٍ: عِلّةٍ فاعليّـةٍ، وهي الّتي منها وجود المعلول، وعلّةٍ غائيّةٍ وهي ما لأجله يُجعَل الفاعل المعلول، وعلّةٍ مادّيّةٍ، وهي مادّة المعلول الّذي تحمل استعداداته الانفعاليّة المختلفة، وعلّةٍ صوريّةٍ، وهي صورة المعلول الّذي تكون بها حقيقته الفاعليّة الّتي تميّزه عن غيره.

ولنأخذ الكرسيّ مثـــالًا تقريبيًّا لهٰذه العلل الأربـــع، فالنجّار هو العلّة الفاعليّة، والجلـــوس هو الغاية الّتي من أجلها قد صنـــع النجّار الكرسيّ، والخشـــب مادّته، وشـــكل الكرسيّ صورته... ومن الواضح أنّ انتفاء أيّ علّةٍ مـــن تلك العلل الأربع يؤدّي إلى انتفاء وجـــود الكرسيّ؛ ولذٰلك كانت عللًا دائميّةً له بالذات.

والعلل الذاتيّـــة الفاعليّة منها: تامّةٌ تســـتلزم بنفســـها صدور المعلول بالضرورة، دون التوقّف على أيّ شيءٍ آخر، مثل المبدإ الإلٰهيّ عند الفلاسفة بالنســـبة لأصل صدور العالم، ومنها: ناقصةٌ، وتسمّى بالمقتضي، حيث لا يكفي وجودها لوجود المعلول، إلّا بعد وجود الشرائط وانتفاء الموانع، كإحراق النار للورق، فهي تحتاج إلى وجود الأكســـجين، ومماسّـــة الورق، مع انتفاء الرطوبة من الورق، وأغلب العلل الطبيعيّة في هٰذا العالم من هٰذا القبيل.

كما أنّ العلل الذاتيّة تنقســـم إلى عللٍ بعيدةٍ، وعللٍ قريبةٍ، فمثلًا حركة اليد علّةٌ قريبةٌ لحركة المفتاح، وإرادة الإنسان علّةٌ بعيدةٌ لها، وإرادة الإنسان بما أنّها حادثةٌ فهناك ســـببٌ أبعد يقف وراءها، وكذٰلك أســـباب الظواهر الطبيعيّة الّتي اكتشـــفها العلم هي في الواقع أســـبابٌ قريبةٌ لهـــا، وبما أنّها حادثةٌ، فلها أســـبابٌ بعيدةٌ تكمن وراءها، فمعرفة السبب القريب لا ينفي وجود السبب البعيد، كما يتوهّم المادّيّون والملحدون.

ب. العلل الاتّفاقيّة

وهي في قبـــال العلل الذاتيّة الّتي تقتضي بذاتهـــا المعلول، فهي في الواقع عللٌ مركّبةٌ من أجزاءٍ يندر اجتماعها معًـــا؛ ولذٰلك تكون معلولاتها نادرةً

أيضًا بحسب حساب الاحتمالات، وهي الّتي يسمّيها العوام بالصُدفة، مثل مَن حفر الأرض فوجد كنزًا، فوقوع الحفر فوق الكنز بالنسبة لمطلق الحفر في الأرض، هو احتمالٌ ضئيلٌ جدًّا، أو سقوط حجرٍ من فوق جبلٍ على رأس إنسانٍ يسير تحته، فهو أمرٌ اتّفاقيٌّ نادرٌ، وسبب ندرتها أنّها ليست مقتضى ذات الأشياء كالإحراق للنار مثلًا، فمع غياب المرجّح الذاتيّ في الواقع، لا تكون دائميّةً ولا أكثريّةً في الواقع، فلا تكون إلّا أقلّيّةً، أو لا أقلّ متساوية الوقوع، فمطلق حفر الأرض أو سقوط الحجر لا يقتضي بذاته هٰذا الأثر، بل يتّفق في بعض الموارد الخاصّة النادرة.

وهٰذه الحوادث الاتّفاقيّة ليست بلا سببٍ كما يتوهّم العوامّ، بل لها أسبابها الخاصّة بها في الوجود، ولٰكنّها كما قلنا نادرة الاجتماع بحسب حساب الاحتمالات.

ج. العلل المعدّة

وهي الّتي يسمّيها الحكماء علل الحركة لا الوجود، فهي الّتي تقرّب صدور المعلول من علّته بتهيئة الظروف المناسبة لذٰلك، وهي كثيرةٌ جدًّا في عالم الطبيعة، مثل الزارع الّذي يضع البذرة تحت التراب ويرويها بالماء، ثمّ يتركها لتصبح شجرة، أو كالرجل الّذي يضع نطفته في رحم المرأة، ثمّ يتركها لتصبح طفلًا... فمن الواضح أنّ الزارع أو الرجل ليسا اللذين أوجدا الشجرة أو الطفل، بل قد هيّئا ظروف الإيجاد لهما من عللها الفاعلة؛ ولذٰلك يقول الباري ـ تعالى ـ في القرآن الكريم: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ* أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الواقعة: 58 و59]، وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ* أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [سورة الواقعة: 64].

فمن الواضح أنّ أمثال هٰذه العلل ليست عللًا حقيقيّةً للموجودات، وإلّا لانتفت الموجودات بانتفائها، كما هو الحال مع العلل الذاتيّة، فينبغي على الإنسان العاقل ألّا يخلط بين هٰذه المعدّات والأسباب الإعداديّة، وبين علل الوجود الذاتيّة.

3. أصل امتناع التسلسل

بمعنى تسلسل العلل الفاعليّة الموجِدة للأشياء، بنحوٍ تكون مجتمعةً مع بعضها البعض في الوجود، فمثلًا من المحال أن نقول إنّ (أ) مثلًا معلولٌ لـ (ب) في وجوده، و(ب) لـ(ج)، و(ج) لـ (د) وهٰكذا لا إلى نهايةٍ تنتهي عندها سلسلة العلل والمعلولات.

بيان وجه الامتناع: أنّنا إذا اشترطنا وجود أيّ شيءٍ أن يكون مشروطًا دائمًا بكونه معلولًا لغيره، استحال بهٰذا الشرط أن يدخُل أيُّ شيءٍ إلى الوجود.

فمثلًا ـ على سبيل التقريب ـ لو اشترطنا على مجموعةٍ من الناس ألّا يدخل أحدٌ منهم إلى البيت إلّا إذا كان مسبوقًا بغيره، فلن يدخل أحدٌ، فإذا وجدنا الناس قد دخلوا البيت، فنعلم أنّ واحدًا منهم ـ وهو الأوّل ـ قد خالف هٰذا الشرط ودخل بنفسه، ثمّ دخل الآخرون وراءه بعد تحقّق الشرط.

وما نحن فيه كذٰلك، فنفهم أنّ هناك موجودًا أوّل قد دخل الوجود دون أن يكون قبله شيءٌ، وهو العلّة الأولى لهٰذا العالم، ثمّ صدر عنها سائر الموجودات بالترتيب.

هٰذا بالنسبة لعلل الوجود الحقيقيّة، أمّا علل الحركة غير الحقيقيّة وغير المجتمعة مع بعضها البعض في الوجود، كعلل الحوادث الزمانيّة، فلا يجري

فيها هٰذا القانون، ويمكن أن تتسلسل لا إلى نهايةٍ، ويسمّى بالتسلسل اللّايقفيّ، ومثل تسلسل الأعداد، فيمكن أن تستمرّ الأعداد لا إلى نهايةٍ؛ بمعنى أنّه يمكن إضافة واحدٍ إلى أيّ عددٍ بلغ ما بلغ... وهٰذا الّذي أوقع المادّيّين والملحدين في شبهة إمكان التسلسل، وعدم ضرورة انتهاء الموجودات إلى علّةٍ أولى، بعد أن قاسوها على الحوادث الزمانيّة والأعداد.

4 . أصل القوّة والفعل

من المسائل الفلسفيّة الهامّة هي ما اكتشفه الحكماء من أنّ الشيء إمّا موجودٌ بالقوّة أو موجودٌ بالفعل.

ومعنى الوجود بالقوّة هي شأنيّة الوجود، أي وجود استعداده في المادّة القابلة له، كوجود الشجرة في البذرة، أو وجود الإنسان في النطفة، وهٰذا الاستعداد يسمّيه الحكماء بالإمكان الاستعداديّ، وهو مقتضى قانون العلّيّة؛ إذ يمثّل هٰذا الاستعداد العلّة المادّيّة لوجود الشيء، وأيضًا مقتضى قانون السنخيّة؛ إذ يمثّل خصوصيّة الشيء واستعداده الذاتيّ؛ لتحصيل هويّته الوجوديّة الخاصّة به؛ ولذٰلك نجد أنّ شجرة التفاح لا تخرج إلّا من بذرتها، لا من بذرة البرتقال، والإنسان لا يخرج إلّا من نطفته، لا من نطفة الفرس مثلًا.

فالتمايز النوعيّ الموجود بين الأنواع الطبيعيّة، والتمايز الشخصيّ بين أفراد كلّ نوعٍ إنّما هو معلولٌ لاختلاف الاستعدادات الخاصّة بها، المستلزم لاختلاف صورها النوعيّة، أو هويّتها الشخصيّة.

والأمر الجدير بالذكر هنا، أنّ هٰذا الإمكان الاستعداديّ ليس إلّا قابلًا ومميّزًا للوجود الخاصّ، وليس بفاعلٍ له كما يتوهّم المادّيّون والملحدون؛ لأنّ

حيثيّة الاستعداد والقبول هي حيثيّة الفقدان، لا الوجدان، وفاقد الشيء لا يعطيه، فالشجرة أو الإنســان غير موجودين في البذرة أو النطفة بالضرورة، وهو أمرٌ واضحٌ بالتشريح والمشاهدة الحسّيّة القطعيّة، وبالتالي فإنّ حصولهما للبــذرة أو النطفة إنّما يكــون من علّة وجودهما المغايــرة لهما، وهي العلّة الإلٰهيّة بالضرورة العقليّة كما ســيتبيّن بعد ذٰلك، وبناءً عليه فكلّ ما يبحث عنه الفيزيائيّون من نشــوء العالم وتطوّره، من أمثال داروين وستيفن هوكنج وغيرهم، إنّما هو بحثٌ يتعلّق بكيفيّة النشوء والتطوّر، لا بعلّته ولمّيّته.

5. أصل الوجوب والإمكان

إنّ اتصــاف أيّ شيءٍ بأيّ وصفٍ كان، إمّا أن يكــون هٰذا الوصف من ذاتيّاته الثابتة له، فهو واجــب الثبوت له، مثل اتّصاف البياض بالأبيضيّة، فنقــول البياض واجب الأبيضيّة، أي أبيض بالضرورة، أو اتّصاف الجســم بالامتداد، فنقول الجســم واجب الامتداد، أو الإحراق للنار، فنقول النار واجبة الإحراق، وهٰذا الوصف الذاتيّ لا يحتاج إلى علّة لثبوته لموضوعه؛ لأنّ نفس موضوعه هو علّة ثبوته لنفسه.

وإمّــا أن يكون الوصــف عارضًا غريبًا على الموضــوع، فيكون ممكن الثبوت له، مثــل اتّصاف الماء بالحرارة، فنقول المــاء حارٌّ بالإمكان، أو اتّصاف الجســم بالحركة، فنقول الجســم ممكن الحركة، ومن البدهيّ أنّ اتّصاف الأشــياء بمثل هٰذه الأوصاف العرضيّــة يفتقر إلى علّة خارجيّة؛ ولهٰــذا يقول الحكماء كلّ عرضيٍّ معلّلٌ، فالماء يحتاج إلى النار مثلًا ليكون حارًّا، أو الجســم يحتاج إلى محرّكٍ ليحرّكه من خارجٍ، ســواءٌ كان محرّكًا طبيعيًّا كالجاذبيّة، أو إراديًّا كالإنسان.

وقد استفاد الفلاسفة من هٰذه القاعدة المنطقيّة في مباحث الوجود، إذ نظروا في اتّصاف الأشياء بالوجود، فقسّموا الأشياء بحسب اتّصافها الذاتيّ أو العَرَضيّ بالوجود، إلى واجبة الوجود وممكنة الوجود.

فواجب الوجود هو الشيء الّذي يكون الوجود ذاتيًّا له، فلا يحتاج إلى غيره ليعطيه الوجود، وقد جعلوا مصداقه الباري تعالى، مبدأَ سائر الموجودات كما سيأتي بيانه.

وأمّا ممكن الوجود فهو الشيء الّذي يكون الوجود عارضًا على ذاته، كسائر الذوات في هٰذا العالم؛ إذ إنّ لها معنًى غير الوجود، فالإنسان مثلًا إنسانٌ في نفسه، سواءٌ كان موجودًا أو معدومًا، بل هو معنًى مستقلٌّ عن الوجود، فالوجود عارضٌ على ذاته، فيحتاج إلى غيره في الاتّصاف بالوجود.

الأدلّة الّتي أقامها الأكوينيّ على المبدإ الإلٰهيّ

بعد الفراغ من بيان الأصول العقليّة الفلسفيّة لإثبات المبدإ الإلٰهيّ، نتناول في هٰذا الفصل الأدلّة الّتي أقامها المتكلّم المسيحيّ المشهور توما الأكوينيّ لإثبات وجود المبدإ الإلٰهيّ، ونحن هنا قد أوردناها دون غيرها لسببين: أحدهما أنّه قد استقاها من نفس الأدلّة المشهورة الّتي أقامها الفلاسفة المسلمون كابن سينا والفارابيّ، وذٰلك بعد انتقال الفلسفة الإسلاميّة إلى الغرب بعد سقوط طليطلة في القرن الثاني عشر، وانتقال التراث العلميّ والثقافي الإسلاميّ إلى جامعات الغرب.

والسبب الآخر ـ وهو الأهمّ ـ أنّها هي الّتي تعرّض دوكينز لمناقشتها في كتابه المشهور "وهم الإلٰه"، ونحن هنا سنوردها من مصدرها الأصليّ "الخلاصة

اللاهوتيّة"، ثمّ نورد تقرير دوكيـــنز عليها؛ لنثبت عدم مطابقة تقريراته لما هو موجودٌ في الأصل شـــكلًا ومضمونًا، ممّا يكشـــف عن جهله في فهمها، بالإضافة إلى عدم أمانته في نقلها كما هي، ثم نقرّرها نحن بأســـلوبٍ أفضل وأقرب لمصدرها الأساسيّ الّذي أخذ عنه توما الأكوينيّ، وأمّا مناقشة دوكينز لها، فسنورده لاحقًا إن شاء الله تعالى.

الدليل الأوّل

قال تومـــا: «المنهج الأوّل والأوضح من جهة الحركة، فمن المحقّق الثابت بالحسّ أنّ في عالمنا هٰذا أشـــياء متحرّكةً، وكلّ متحرّكٍ فهو يتحرّك من آخر؛ لأنّه ليـــس يتحرّك شيءٌ إلّا باعتبار كونه بالقـــوّة إلى ما يتحرّك إليه، وإنّما يحرّك شـــيئًا باعتبار كونـــه بالفعل؛ إذ ليس التحريك ســـوى إخراج شيءٍ مـــن القوّة إلى الفعل، وإخراج شيءٍ إلى الفعـــل لا يمكن أن يتمّ إلّا بموجودٍ بالفعل، كما أنّ الحارّ بالفعل كالنار يجعل الخشب الّذي هو حارٌّ بالقوّة حارًّا بالفعل، وبذٰلك يحرّكه ويغيّره. لٰكن ليس يمكن لشيءٍ واحدٍ بعينه أن يكون بالقـــوّة والفعل معًا باعتبارٍ واحدٍ، بل باعتبـــاراتٍ مختلفةٍ؛ لأنّ ما هو حارٌّ بالفعـــل لا يمكن أن يكون من هٰذه الجهة حارًّا بالقوّة أيضًا، بل هو من هٰذه الجهة باردٌ بالقـــوّة، إذن لا يمكن أن يكون شيءٌ محرّكًا ومتحرّكًا، أي محرّكًا لنفسه باعتبارٍ واحدٍ، ومن جهةٍ واحدةٍ. إذن كلّ ما يتحرّك فلا بدّ أن يتحرّك من آخر، وإذا كان هٰذا الآخر متحرّكًا فلا بدّ أن يتحرّك من آخر أيضًا، وهٰذا من آخر، وهنا لا يجوز التسلســـل إلى غير النهاية، وإلّا إن لم يكن محرّكٌ أوّلَ لم يكن محرّكٌ آخرَ؛ لأنّ المحـــرّكات الثانية لا تحرّك إلّا بما هي متحرّكةٌ من المحـــرّك الأوّل، كما أنّ العصا لا تحرّك إلّا بما هي متحرّكةٌ من اليد. فإذن لا

بـــدّ من الانتهاء إلى محرّكٍ أوّلٍ غير متحرّكٍ من آخر، وهٰذا الّذي يعقل الجميع أنّه الله» [الأكوينيّ، الخلاصة اللاهوتيّة، ج 1، ص 23 و24].

أمّا الســيّد دوكينز فقرّره هٰكذا: «أوّلًا: المحــرّك الأوّل: لا شيء يتحرّك إلّا بوجود مَن يحرّكه، هٰذا يؤدّي بنا بشكلٍ تراجعيٍّ زمانيٍّ للماضي، والمخرج الوحيد منها هــو الله؛ لأنّه بالضرورة المنطقيّة أنّ أحــدًا ما قد بدأ بالحركة الأولى، وهٰذا الأحد ندعوه الله» [دوكينز، وهم الإله، ص 79].

وأقول: التقرير الصحيح للبرهان باختصارٍ: كلّ جسمٍ متحرّكٍ يحتاج إلى محرّكٍ يخرجه من القوّة إلى الفعل؛ لاستحالة أن يُخرج الشيء نفسه من القوّة إلى الفعل ـ كما بيّنّا في الأصل الرابع ـ وهٰذا المحرّك إن كان يحرّك بأن يتحرّك كســائر الأجســام، فهو يحتاج إلى محرّكٍ آخر، وهٰكذا فإمّا أن يتسلســل، وهــو محالٌ كما بيّنّا في الأصل الثالث. وإمّـــا أن ينتهي إلى محرّكٍ يحرّك لا بأن يتحرّك، وهو المحرّك الأوّل، وهــو بطبيعة الحال لا بدّ أن يكون بالفعل من كلّ الجهــات، أي مجرّدًا عن المادّة، وإلّا لاحتاج أن يُخرجه غيره من القوّة إلى الفعل ويتسلسل، وهٰذا المحرّك الأوّل هو المبدأ الإلٰهيّ.

الدليل الثاني

قال توما: «المنهج الثاني: من جهة العلّة المؤثّرة، فإنّنا نجد في المحسوسات الشاهدة ترتّبًا بين العلل المؤثّرة، وليس يُرى مع ذٰلك ـ ولا يمكن ـ أنّ شيئًا يكون علّةً مؤثّرةً لنفســه؛ للزوم وجوده قبل نفسه، وهٰذا محالٌ، والتسلسل ممتنــعٌ في العلل المؤثّرة؛ لأنّ الأوّل بين جميع العِلــل المؤثّرة المترتّبة هو علّة الوسط، والوســط هو علّة الأخير، سواءٌ كان ثمّة وســطٌ واحدٌ، أو أوساطٌ كثيرةٌ، لٰكنّــه إذا ارتفعت العلّة ارتفع المعلول، فــإذن لو لم يكن في العلل المؤثّرة أوّلُ لم يكن فيها أخيرٌ ولا وسطٌ، ولو تسلسلت العلل المؤثّرة لم تكن

علّةٌ أولى مؤثّرةً، فلم يكن معلولٌ أخيرٌ ولا عللٌ مؤثّرةٌ متوسّــطةٌ، وهٰذا بيّن البطلان، فلا بدّ إذن من إثبات علّةٍ مؤثّرةٍ أولى، وهي الّتي يســمّيها الجميع الله» [الأكوينيّ، الخلاصة اللاهوتيّة، ج 1، ص 23 و24].

أمّا دوكينز فنقله بهٰذا الشكل المشوّش والمفبرك: «ثانيًا: السبب والمسبّب: لا شيء يسبّب نفســه، لكلّ ردّ فعلٍ فعلٌ مسبقٌ، ومرّةً أخرى نصل تراجعيًّا لنقطــةٍ في الماضي، هٰذه ردود الأفعال كلّها يجب أن يكون لها فاعلٌ أوّلٌ، هٰذا الفاعل الأوّل نسمّيه الله» [دوكينز، وهم الإله، ص 72].

وأقول: هٰذا هو برهان الحدوث، وهو شبيهٌ ببرهان الحركة، وتقريره المعدّل: لا شيء يحدث نفسه في حدّ ذاته؛ لاستحالة أن يُخْرِجَ الشيء نفسه من العدم إلى الوجود، والموجِد له إن كان حادثًا أيضًا، افتقر إلى موجدٍ آخر، فإمّا أن يتسلسل، وهو محالٌ، وإمّا أن ينتهي إلى موجــدٍ قديمٍ غير حادثٍ، وهو الله تعالى،... وقد اعتمد توما في إبطال التسلسل على برهان الوسط والطرف الّذي أورده ابن سينا في إلٰهيّات الإشارات؛ فراجع هناك. [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3]

الدليل الثالث

قــال توما: «المنهج الثالث: من جهة الممكن والواجب؛ وذٰلك أنّنا نجد في الأشــياء ما يمكن وجوده وعدمه، إذن منها ما يُرى معروضًا للكون والفساد وهٰكذا، ممكنًا وجوده وعدمه، وكلّ ما كان كذٰلك يمتنع وجوده دائمًا؛ لأنّ ما يمكن أن لا يوجد فهو معدومٌ في حينٍ ما، فإذن لو كان عدم الموجود ممكنًا في جميع الأشياء للزم أنّه لم يكن حينًا ما شيئًا، ولو صحّ ذٰلك لم يكن الآن أيضًا شــيئًا؛ لأنّ ما ليس موجودًا لا يبتدئ أن يوجد إلّا بشيءٍ موجودٍ، فإذن لو لم

يكن شيءٌ موجودًا لاستحال أن يبتدئ شيءٌ أن يوجد، فلم يكن الآن شيءٌ، وهٰذا بيّن البطلان. فإذن ليســـت جميع الموجودات ممكنةً، بل لا بدّ أن يكون في الأشـــياء شيءٌ واجبٌ، والواجب إمّا واجبٌ لذاتٍ أو لغيره، والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيلٌ، كاســـتحالته في العِلل المؤثّرة على ما هو قريبٌ، فـــإذن لا بدّ من إثبات شيءٍ واجبٍ لذاته، ليس واجبًا بعلّةٍ أخرى، بل غيره واجبٌ به، وهٰذا ما يسمّيه الجميع الله» [الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 23 و24].

أمّا دوكينز فنقله بهٰذه الصورة المزيّفة: «ثالثًا: العلّة الكونيّة: من المحتّم وجود زمنٍ لم توجد فيه المادّة، ولٰكن بما أنّ الأشياء الفيزيائيّة موجودةٌ الآن، إذن لا بدّ من وجود شيءٍ غير فيزيائيٍّ أتى بها للوجود من العدم، وهٰذا الشيء غير الفيزيائيّ ندعوه الله» [دوكينز، وهم الإلٰه، ص 72]. وهو تقريرٌ مخالفٌ للأصل بالكلّيّة!

أقول: هٰذا هو المســـمّى ببرهان الإمكان، وتقريـــره باختصارٍ أنّ الموجود الممكن الوجود يمكـــن عليه العدم، ويعرضه الوجود مـــن غيره كما بيّنا في الأصل الخامس، وبالتالي فلا يمكن أن يوجد نفســـه بنفســـه، فيحتاج إلى غيره، وهٰـــذا الغير إن كان ممكنًـــا أيضًا افتقر إلى غيره، وهٰكـــذا، فإمّا أن يتسلســـل، وهو محالٌ، وإمّا أن ينتهي الأمر إلى موجودٍ واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب.

الدليل الرابع

قال توما الأكوينيّ: «المنهج الخامس: من جهة تدبير الأشياء، فإنّنا نرى أنّ بعض الموجودات الخالية من المعرفة وهي الأجرام الطبيعيّة تفعل لغايةٍ، وهٰذا ظاهرٌ من أنّها تفعل دائمًا، أو في الأكثر على نهجٍ واحدٍ إلى أن تُدرَك النهاية في

ذٰلــك، وبهٰذا يتّضح أنّها لا تُدرَك الغاية اتّفاقًا بل قصدًا، على أنّ ما يخلو من المعرفة ليس يتّجه إلى غايةٍ، ما لم يســدّد إليها من موجودٍ عارفٍ وعاقلٍ كما يسدّد السهم من الرامي. فإذن يوجد موجودٌ عاقلٌ يسدّد جميع الأشياء الطبيعيّة إلى الغاية، وهٰذا الّذي نسمّيه الله» [الخلاصة اللاهوتيّة،ج 1، ص 23 و24].

وقــد بيّنه دوكينز هٰكذا: «الحجّة الغائيّة أو حجّة التصميم: الأشــياء في العالم، وخاصّةً الأشياء في الحياة تبدو مصمّمةً، ولا نعرف بوجود أشياء تبدو مصمّمةً إلّا إذا كانت كذٰلــك؛ ولذٰلك يجب أن يكون هناك مصمّمٌ، وهو ما ندعوه بالإلٰه» [دوكينز، وهم الإلٰه، ص 81].

أقول هٰذا هو برهان النظم، ولٰكن بلحاظ الحركة الفلكيّة، وهو ظاهرٌ.

وإلى هنا نكون قد انتهينا من تقرير أدلّة الوجود الإلٰهيّ لتوما الأكويني، مع تقريرات "دوكينز" المشوّشــة والمزيّفة؛ لننتقل بعدها إلى استعراض إشكالاته على هٰذه الأدلّة الّتي من الواضح أنّــه لم يفهمها بنحوٍ صحيحٍ؛ لقلّة أو لعدم اطّلاعه على المباحث الفلسفيّة الميتافيزيقيّة.

الإشكالات الّتي أوردها دوكينز على أدلّة الأكوينيّ ومناقشتها

بعد أن فرغنا من اســتعراض الأدلّة الأربعة لتوما الأكوينيّ لإثبات المبدإ الإلٰهيّ، وتقريرها بنحوٍ مناسبٍ، وبيان التقريرات الخاطئة والمشوّشة لها من جانب دوكينز، نتعرّض بالنقد لمناقشاته لهٰذه الأدلّة.

وسنلاحظ من خلال أسلوب مناقشاته النزعة الحسّيّة والسطحيّة الشديدة عنده، بالإضافة إلى جهله بالأصول العقليّة الفلسفيّة.

ويمكن تقسيم إشكالاته إلى أربعة أصنافٍ، الأوّل: يتعلّق بالأدلّة الثلاثة الأولى لبرهان الحركة، والحدوث والإمكان، والثاني: يتعلّق ببرهان النظم، والثالث: يتعلّق بمن خلق هٰذا المبدأ الإلٰـهيّ، والرابع: يتعلّق بالصفات الإلٰهيّة.

الإشكال الأوّل

قال: «كلّ الحُجج الثلاث تعتمد على مبدإ التراجع الزمنيّ، وتفترض الله لإنهاء الدوّامة، والافتراض الّذي لا مبرّر له هنا هو أنّ الله منيعٌ على الزمان» [المصدر السابق، ص 72].

أقول: من الواضح جدًّا أنّه لم يفهم معنى حقيقة هٰذه البراهين الثلاثة لسببين:

الأوّل: أنّه يعبّر عن التسلسل العقليّ المحال بعبارة شعريّةٍ، وهي أنّه "دوّامةٌ"، قاصدًا الحيرة والتردّد؛ ليوحي للقارئ بأنّ منشأ الاعتقاد بالمبدإ الإلٰهيّ هو الجهل والتخلّص من الحيرة، مع أنّ المقصود من امتناع التسلسل بكلّ بساطةٍ هو ضرورة أن يرجع كلّ ما بالغير إلى ما بالذات، وهو أمرٌ يدركه كلّ عاقلٍ بلا تردّدٍ، وقد أشرنا إليه في المقدّمة.

الثاني: هو أنّه لم يفهم معنى العلّة الأولى، الّتي تنتهي عندها المتحرّكات والحادثات وسائر العلل الطبيعيّة، وضرورة تميّزها الذاتيّ عن سائر العلل والمعلولات، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّحٍ، وعدم انقطاع التسلسل، فخالق المادّة لا يمكن أن يكون مادّيًّا، وخالق الزمان لا يمكن أن يكون زمانيًّا أو مكانيًّا، وهو أمرٌ في غاية البداهة.

ثمّ قال: «لنعدْ إلى التراجع الزمنيّ اللانهائيّ، والعبث الناتج من إدخال

إلٰهٍ لحلّ الموضوع؛ لأنّه من الأرخص استحضار شيءٍ ما كنظريّة الانفجار العظيم، أو أيّ مبدإٍ فيزيائيٍّ غير مكتشفٍ بعدُ» [المصدر السابق].

أقول: ها هو مرّةً أخرى يكشف عن جهله بدلالة البراهين، وحقيقة العلّة الأولى، حينما يريد أن ينهي التسلسل بعلّةٍ طبيعيّةٍ، غافلًا أو متغافلًا عن أنّ خالق الطبيعة لا يمكن أن يكون منها.

وأمّا طرحه لنظريّة الانفجار العظيم (Big Bang Theory)، فهو يعلم جيّدًا أنّ هٰذه النظريّة حالها كحال نظريّة التطوّر، لا علاقة لها من قريبٍ أو بعيدٍ بنشأة أصل الكون، بل تتعلّق بكيفيّة نشأته، وهٰذا ما سبق وأن أشرنا إليه من أنّ الفيزيائيّ معنيٌّ ببيان (كيف هو؟) لا (لِمَ هو؟).

ثمّ إنّ نظريّة الانفجار العظيم تقول إنّ العالم نشأ من نقطةٍ منفردةٍ، تنهار عندها قوانين الفيزياء المعروفة، وهي ذات حرارةٍ وكثافةٍ عاليتين جدًّا جدًّا، ثمّ حصل فيها تغيّراتٌ أدّت إلى انفجارٍ عظيمٍ، وانبعاثِ طاقةٍ هائلةٍ جدًّا، وأنويةٍ ذرّيّةٍ وإلكتروناتٍ، ثمّ بدأت تبرد بالتدريج، لتتكوّن منها الأجسام الصغيرة ثمّ الكبيرة.

ولم تتعرّض النظريّة لأصل وجود هٰذه النقطة المنفردة، وكيف جاءت، وكيف حصلت فيها هٰذه التطوّرات الداخليّة الّتي أدّت إلى انفجارها؛ إذ يعدّون الإجابة عن كلّ هٰذه الأسئلة خارجةً عن نطاق القوانين الطبيعيّة، وعن حدود معرفة الفيزيائيّ؛ وبناءً عليه: كيف يمكن أن تبرّر لنا هٰذه النظريّة أصل بداية العالم، وانقطاع التسلسل؟!

ثمّ هٰذه المادة الصمّاء كيف نشأت منها الحياة على كوكبنا؟ وهل فاقد الشيء يعطيه؟! وكيف يبني الانفجار العشوائيّ التخريبيّ كونًا عظيمًا ذا نظامٍ بديعٍ؟!

الإشكال الثاني

قال: «وبفضل داروين، لم يَعُدْ صحيحًا أنّ كلّ الأشياء الّتي تبدو لنا وكأنّها مصمّمةٌ، لا يمكن أن تكون غير ذٰلك، إن لم تكن فعلًا كذٰلك، التطوّر بالانتخاب الطبيعيّ ينتج ما يمكن أن يبدو كأروع تصميمٍ بأعلى درجات التعقيد والأناقة» [المصدر السابق].

هنا يشكل دوكينز على برهان النظم، بإنكاره وجود مصمّمٍ ذكيٍّ لهٰذا النظام، ويرجعه إلى نظريّة التطوّر والانتخاب الطبيعيّ لتشارلز داروين (Charles Darwin).

وهٰذا الإشكال يتطلّب منّا أوّلًا أن نشير باختصارٍ إلى هٰذه النظريّة، ثمّ بيان أنّها لا علاقة لها بإثبات المبدإ الإلٰهيّ أو نفيه من قريبٍ أو بعيدٍ.

الأوّل: معنى الانتخاب الطبيعيّ

ذهب داروين إلى أنّ أصلَ الأنواع كلّها مرجعها إلى خليّةٍ حيوانيّةٍ واحدةٍ، وأنّ هٰذه الخليّة قد حدث فيها - بمرور مئات ملايين السنين، وبسبب تغيّر الظروف المحيطة في العالم - تغييراتٌ جينيّةٌ متمايزةٌ بنحوٍ تدريجيٍّ اتّفاقيٍّ، بعضها نافعٌ للنوع، بمعنى أنّه أكثر تكيّفًا مع الطبيعة المحيطة، وبعضها ضارٌّ به، ثمّ تشرع الطبيعة الحيّة بطبعها التلقائيّ والاقتضائيّ بالإبقاء على التمايزات النافعة والتخلّص من الضارّة، ثمّ يتمّ توارث هٰذه الجينات الجديدة الّتي تصبح بدورها مبادئ لأنواعٍ متعدّدةٍ، وهٰذا هو معنى الانتخاب الطبيعيّ المستلزم لتكثّر الأنواع وتطوّرها على مرّ التاريخ.

قال داروين: «وهٰذا الحفاظ على الاختلافات، والتمايزات الفرديّة

المواتية، والتدمير للاختلافات والتمايـزات الفرديّة الضارّة قد أطلِقَ عليه مصطلح الانتقاء الطبيعيّ، أو البقاء للأصلح» [داروين، أصل الأنواع، ص 161].

ولـم يبيّن لنا داروين العلاقـة الذاتيّة بين تغيّر الظـروف وحدوث هٰذه الطفرات الجينيّة، وأيضًا توريث هٰذه الصفات المكتسـبة للأجيال اللاحقة بحيث يبقى الأصلح ويفنى غيره.

الثاني: صعوبة التصديق بهٰذه النظريّة باعتراف داروين نفسه

يقرّ داروين بكلّ إنصافٍ أنّه مـع إيمانه بصحّة فرضيّته، إلّا أنّ صحّتها تواجـه صعوباتٍ كثيرةً في قبولها، بل يعترف بأنّها في كثيرٍ من الموارد تخالف العقل والمنطق.

يقول: «قبل أن يصل القارئ إلى هٰذا الجزء من العمل الّذي أقوم بتقديمه، فإنّ مجموعةً كبيرةً من الصعوبات ستكون قد واجهته، والبعض منه صعوباتٌ في منتـهى الجدّيّة، إلى درجة أنّني اليوم أجد صعوبةً في إمعان التفكير فيها، بدون الشعور بدرجةٍ ما من الذهول» [المصدر السابق، ص 276].

ثمّ يضيف قائلًا: «لكي يُفترَضَ أنّه من الممكن أن تكون العين بكلّ ما فيها من أجهزةٍ فذّةٍ، من أجل ضبط الطول البؤريّ للمسافات المختلفة، ومن أجل السـماح بدخول كمّيّاتٍ مختلفةٍ من الضوء، ومن أجل تعديل الزيغ الكرويّ واللونيّ، قد تكوّنت عن طريق الانتقاء الطبيعيّ، فإنّ ذٰلك يبدو ـ وأنا أعترف بذٰلك ـ كشيءٍ منافٍ للعقل إلى أعلى درجةٍ» [المصدر السابق، ص 293].

ومـن هنا يتبيّن للعاقل أنّ هٰذه النظريّة، هي مجـرّد فرضيّةٍ ظنّيّةٍ، تواجه صعوباتٍ جمّةً وثقيلةً، وتكاد ـ باعـتراف صاحبها ـ أن تخالف العقل إلى

أقصى حدٍّ، فهل يجوز للعاقل أن يتعصّب لها، ويستند إليها في أساس رؤيته للحياة، ويبني عليها كلّ اعتقاداته ومصيره، ويضرب من أجلها كلّ البراهين العقليّة، وما جاء به كلّ الأنبياء والمرسلين؟!

الثالث: الاعتقاد الّذي تبطله هٰذه النظريّة على فرض صحّتها

وهو أمرٌ مهمٌّ للغاية، إذ إنّ هٰذه النظريّة على فرض صحّتها، إنّما تثبت وحدة أصل الأنواع، وأنّها قد نشأت جميعًا من خليّةٍ حيّةٍ واحدةٍ كانت تعيش في إحدى البحيرات، وبالتالي تُبطل الاعتقاد القائل بخلق الأنواع الكثيرة منذ البداية بنحوٍ ثابتٍ، وغير متطوّرٍ كما كان شائعًا قبل داروين، لا أنّها تبطل وجود الخالق، فمحلّ النزاع بين النظريّتين هو في كيفيّة الخلقة، هل ترجع أنواع الموجودات إلى أصلٍ واحدٍ متطوّرٍ، أو إلى أصولٍ متعدّدةٍ ثابتةٍ، لا في أصل وجود الخالق تعالى، لٰكن كان هناك دائمًا من يصطاد في الماء العكر!

الرابع: عدم التنافي بين صحّة هٰذه النظريّة ووجود المبدإ الإلٰهيّ الحكيم

وهٰذا ما أشرنا إليه سابقًا، فهٰذه النظريّة لا علاقة لها بكيفيّة نشأة أصل الكون، أو الحياة فوق هٰذا الكون، وهٰذا ما يؤكّد عليه داروين نفسه في أكثر من موردٍ من كتابه، فيقول: «وأنا لا أرى أيّ سببٍ وجيهٍ في أن تُسبّب الآراء الّتي تمّ تقديمها في هٰذا الكتاب أيّ صدمةٍ للمشاعر الدينيّة الخاصّة بأيّ فردٍ» [المصدر السابق، ص 766].

بل قد صرّح في مكانٍ آخر على ضرورة وجود خالقٍ لهٰذا الكون البديع والمعقّد فقال:

«وإنّ هناك شيئًا من الفخامة في هٰذا المنظور للحياة، بالاشتراك مع قدراتها

العديدة المختلفة، في أنّه قد تمّ نفخها بواســطة الخالق بداخل العدد القليل من الأشــكال، أو في شكلٍ واحدٍ، وأنّه بينما كان هٰذا الكوكب يدور بناءً على القانون الثابت للجاذبيّة» [المصدر السابق، ص 777].

الخامس: على فرض التســليم بصحّة هٰذه الفرضيّــة، وأنّ الطبيعة قد تطوّرت بهٰذا النحو الّذي افترضه داروين، نتساءل: من الّذي يخرج الأجسام الحيّة مــن القوّة إلى الفعــل؟ إذ لا يمكن تبرير هٰــذا بالتفاعلات البيئيّة، والطفرات الجينيّة؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

هٰــذا بالإضافة إلى أنّ هٰــذه الفرضيّة إنّما تبرّر حــدوث النظام في عالم الكائنــات الحيّة لا غير، ولا علاقة لها باعتراف الجميع ـ بما فيهم دوكينز ـ بعالم الجمادات والنباتات.

وفي نهاية الأمر فإنّ تمسّك دوكينز بهٰذه الفرضيّة لتبرير كلّ النظام الكونيّ ليس في محلّه أصلًا من جهاتٍ متعدّدةٍ.

الإشكال الثالث

ثمّ قال: «التصميم الذكيّ يعاني من نفس فرضيّة الصدفة، وببساطةٍ هو ليس حلًّا معقولًا لمشكلة اللااحتمالية العالية، فكلّما علا مستوى اللااحتماليّة، أصبحت نظريّة التصميم أقلّ احتماليّةً، بل إنّه سيقوم بمضاعفة المشكلة من الأســاس، ومرّةً أخرى المشــكلة الّتي يثيرها المصمِّم نفسه هي أكبر، وكيف وجد أساسًا» [المصدر السابق، ص 120].

أقول: قــد تبيّن أن الانتخاب الطبيعيّ هــو الّذي يعاني من نفس فرضيّة الصدفة، أمّا التصميم الذكيّ فهو البديل الضروريّ الوحيد للصدفة المحالة، لا

لأنّ المتديّنين يقولون به، بل لأنّه هو المطابِق الوحيد لأحكام العقل الضروريّة القاضية بمحاليّة خروج الشيء بنفسه من العدم إلى الوجود بالحدوث، أو من القوّة إلى الفعل بالتطوّر، واحتياجه إلى غيره، واحتياج التصميم العظيم والبديع الّذي نشاهده بأعيننا ويُقِرّ به جميع العلماء ـ بما فيهم دوكينز نفسه ـ إلى مهندسٍ أعظم منه وأقدر.

أمّا قوله: «كلّما علا مستوى اللااحتماليّة، أصبحت نظريّة التصميم أقلّ احتماليّةً»، فيقصد منها أنّه كلّما ازداد تعقيد النظام الطبيعيّ، كان المصمِّم أكثر تعقيدًا، وأصعب تحقّقًا! وأنا لا أدري ما هي المشكلة في ذٰلك، ولماذا أصعب تحقّقًا؟ بل هٰذه هي ضرورةٌ عقليّةٌ، فصانع السيّارة أعظم تفكيرًا من صانع الدرّاجة، وصانع الطائرة أعظم تفكيرًا من صانع السيّارة، وهٰذا ما يدّعيه المؤمنون، وهو أنّ خالق الكون العظيم يتمتّع بقدرةٍ مطلقةٍ غير متناهيةٍ، لٰكنّ مشكلة السيّد دوكينز المستعصية على الحلّ في نظرنا، هي نزعته الحسّيّة السطحيّة الشديدة، المانعة له من التعقّل والتفكير المجرّد العالي والعميق، فكلّ ما لا يستطيع أن يتخيّله بحسّه، فهو ممتنع الوجود عنده، وبما أنّ عالم الطبيعة في غاية التعقيد، فمصمّمه لا بدّ وأن يكون في غاية التعقيد، وهو ما لا يتخيّله؛ فلنزعته الحسّيّة لا يفهم من التعقيد إلّا التركيب المادّيّ المعقّد، غافلًا أو متغافلًا عن أنّ خالق الطبيعة لا يمكن أن يكون منها، بل وراءها وفوقها، وكما أثبتت البراهين العقليّة أنّه ـ تعالى ـ بوصفه علّة العلل والعلّة الأولى، والمحرّك الأوّل، وواجب الوجود، فهو مجرّدٌ عن المادّة، وأنّه ليس كمثله شيءٌ، وإلّا لما امتاز عن سائر الأشياء، وهو في غاية العظمة والقدرة والكمال.

وأمّا قوله: «ومرّةً أخرى المشكلة الّتي يثيرها المصمّم نفسه هي أكبر، وكيف وُجِدَ أساسًا؟» فهو نفس الشبهة الساذجة الّتي غالبًا ما يسألها الأطفال

لآبائهم، والّتي يتشـــدّق بها دائمًا السيّد دوكينز، وأمثاله من الملحِدينَ الّذين توارثوها من أســـلافهم، كبرتراند رسل وغيره منذ قديم الزمان، وهي أنّ الله ـ تعالى ـ إن كان قد خلق العالم، فمن خلق الله ؟! والجواب بكلّ بساطةٍ:

أوّلًا: بقلب السؤال عليهم، وهو أنّكم تقولون إنّ الكون قد خلقنا، فنسألكم:

مَن خلق الكون؟

ثانيًا: لقد رددنا على هٰذه الشبهة في الأصل الخامس من الأصول الفلسفيّة، وهو أنّه واجب الوجود بذاته، وأنّه العلّة الأولى، بمعنى أنّ وجوده عين ذاته، كمـــا أثبت ذٰلك البراهين العقليّة القطعيّة، وبالتالي لا معنى للســـؤال عمّن خلقه؛ لأنّ الذاتيّ لا يُعَلّل، ولأنّه العِلّة الأولى الّتي لا عِلّة لها، والّتي لولاها للزم التسلســـل المحال، كما لا معنى للســـؤال عن السبب في كون البياض أبيض؛ لأنّه أبيض بذاته.

ونعود فنؤكّد من جديدٍ أنّ المشكلة المزمنة عند دوكينز هي نزعته الحسّيّة المادّيّة، وهي الّتي تمنعه دائمًا من تصوّر حقيقة المبدإ الإلٰهيّ العظيم، وتجعل أحكامـــه الغيبيّة دائمًا أحكامًا وهميّةً محصـــورةً في عالم الحسّ والمادّة، وغاية ما يمكن أن يدركه عقله الوهميّ الضعيـــف للموجود الخارق، هي الكائنات الفضائيّـــة الخرافيّة الهوليوديّة، كما يشـــير إليها كثـــيرًا في مناظراته بديلًا للخالق الإلٰهيّ العظيم.

الإشكال الرابع

قال: «ليس هناك أيّ سببٍ إطلاقًا لمنح هٰذا الّذي أنهينا به التراجع الزمنيّ أيًّـــا من المواصفات الّتي يتّصف بها هٰذا الإلٰه، مثـــل القدرة الكلّيّة، والعلم

الكلّيّ، والرحمة، والخلق الذكيّ، ناهيك عن الصفات الإنسانيّة كإجابة الدعاء، وغفران الذنوب، وقراءة الأفكار».

ثمّ أضاف: «وبالمناسبة فإنّ بعض علماء المنطق لاحظوا عدم إمكانيّة اجتماع موضوع العلم الكلّيّ، والقدرة الكلّيّة؛ إذ لو كان الله كلّيّ المعرفة، فهو يعرف بالتأكيد ومسبَقًا كيف سيتدخّل بقدرته الكلّيّة ليغيّر مجرى التاريخ، هٰذا يعني أنّه لا يستطيع تغيير رأيه بهٰذا الموضوع، فهو بالتالي ليس كلّيّ القدرة؛ لأنّ هناك شيئًا لا يستطيع عمله» [دوكينز، وهم الإله، ص 72].

هٰذا الإشكال في الواقع متوجّهٌ إلى نفس الصفات الإلٰهيّة الّتي أثبتها المؤمنون للمبدإ الإلٰهيّ، والّتي لا تتناسب ـ في نظر دوكينز ـ مع المنطق العقليّ والواقع المشهود، وهو يتضمّن في الواقع عدّة إشكالاتٍ، سنقوم بتحليلها بالتفصيل، ثمّ الردّ عليها بعد ذٰلك:

1 ـ استحالة اجتماع العلم الكلّيّ مع القدرة الكلّيّة

يدّعي دوكينز أنّ فرض المبدإ الإلٰهيّ لا متناهي العلم ـ أي أنّه بكلّ شيءٍ عليمٌ ـ يتنافى مع فرضه لا متناهي القدرة (أي على كلّ شيءٍ قديرٌ)؛ لأنّ ما علمه في المستقبل إن كان قادرًا على تغييره، فيلزم جهله به، وإن لم يكن قادرًا على تغييره، فيلزم عجزه عنه.

وأقول: إنّ مشكلة دوكينز المستعصية هي نظرته الحسّيّة إلى المبدإ الإلٰهيّ؛ إذ يتوقّع أن يكون على فرض وجوده، كأيّ إنسانٍ، يفكّر ويتأمّل في أفق الزمان، ويتدارك أخطاءه إذا تنبّه إليها، ويعيد حساباته من جديدٍ، ولا يمكن أن يتصوّر موجودًا ثابتًا فوق الزمان والمكان.

ولو كان دوكينز قد ألقى نظرةً عابرةً على كتب الفلسفة الإلٰهيّة، وتفكّر واعتبر، لأدرك أنّ القدرة على الشيء إنّما تتوقّف أوّلًا على إمكان وجوده؛ لأنّ القدرة تتعلّق بالأمر الممكن فقط، لا الممتنع؛ لأنّها لو تعلّقت بالممتنع الوجود، لأصبح الشيء ممكن الوجود وغير ممكن الوجود، وهو تناقضٌ محالٌ.

وعلم الباري ـ تعالى ـ بالأشياء الثابت من الأزل، هو علمٌ بواقع الأشياء كما هي عليه في نفس الأمر، وكما تعلّقت بها حكمته بالنظام الأصلح، ومن المحال أن يكون هٰذا النظام على غير ما هو عليه، فكلّ شيءٍ في هٰذا الوجود هو في مكانه الطبيعيّ، حتّى كلّ المتغيّرات والحوادث الاتّفاقيّة، والأفعال الاختياريّة للإنسان، فهي جميعًا معلومةٌ له منذ الأزل بأسبابها الذاتيّة والاتّفاقيّة، وقد خلقها ـ تعالى ـ بقدرته الأزليّة كما علمها، لا كما جهلها؛ إذ إنّ القدرة مشروطة بالعلم، فكيف تخالف قدرته علمه؟!

وممّا تقدّم يتبيّن لنا أنّه لا يمكنه أن يغيّر ما علمه سابقًا منذ الأزل، لتوقّف قدرته على علمه الثابت منذ الأزل، ولا يلزم ذٰلك أيّ محدوديّةٍ لقدرته؛ لكونها متعلّقةً بالممكن لا بالمحال.

2 ـ الرحمة المطلقة

يدّعي دوكينز أنّ الرحمة أو الرأفة المطلقة الّتي ينسبها المؤمنون لهٰذا المبدإ الإلٰهيّ لا تتناسب مع الواقع الأليم الّذي تعيشه البشريّة، بما فيهم المؤمنون أنفسهم، من الكوارث الطبيعيّة والفقر والظلم والفساد، فأين هي الرحمة الإلٰهيّة الواسعة الّتي تخفّف عنّا كل هٰذه المعاناة؟!

نقول: إنّ رحمته أيضًا ليست انفعاليّةً كرحمة الأمّ بأبنائها، بل تتعلّق بطبيعة نظام الأسباب الّذي أنشأه على طِبْق حكمته عزّ وجلّ؛ إذ اقتضت حكمته

الأزليّــة أن تتكامل جميع الكائنات في هٰذا العالم عن طريق حركاتها الطبيعيّة أو الاختياريّة.

بيان ذٰلك:

إنّ كلّ المشاكل والمعاناة الّتي يعاني منها الناس في هٰذا العالم، إمّا منشؤها الأسباب الطبيعيّة، أو الأفعال الاختياريّة للإنسان.

أمّا الأســباب الطبيعيّة كالبراكين والزلازل والأمراض و...، فهي نتيجةٌ طبيعيّــةٌ للتغيّرات الّتي تطرأ على المادّة المتشــكّل منها نظام الطبيعة، وهٰذه المادّة المتغيّرة كما أنّها منشــأٌ للكثير من الخــيرات والبركات في هٰذا العالم كالرياح والأمطار وسائر التغيّرات المناخيّة، فإنّها أيضًا تكون منشأً للكثير من الكوارث الطبيعيّة الأقلّ وقوعًا كالســيول والزلازل والبراكين، نتيجة تداخل الأنظمة الطبيعيّــة بحركاتها التكامليّة، وتصادمها فيما بينها في هٰذا العالم المحدود.

فإذا أراد الباري ـ تعالى ـ أن يمنع وقوع هٰذه الحركات الطبيعيّة الضارّة، فيجب أن ينتزع مبدأها، وهو المادّة المتشكّل منها نظام الطبيعة، ممّا يستلزم انعدامه، وضياع الخــير الأكثر، وهٰذا ما لا يفعلــه الحكيم، حيث يكون حــاله كحال من أراد أن يمنع وقوع بعض حوادث الســيّارات، فألغى نزول السيّارات إلى الطرقات، فأوقع الناس في ضائقةٍ ومشكلةٍ أكبر.

أمّا المشاكل الناجمة من الأفعال الاختياريّة للإنسان، فقد اقتضت إرادته وحكمته منذ البداية أن يتكامل الإنسان باختياره؛ حتّى يكون مسؤولًا عن أفعاله في الدنيا والآخــرة، وذٰلك بعد أن أعطاه العقل الّذي يميّز به بين الحقّ

والباطل، والحسن والقبيح، وبالتالي فلا يمكن للباري ـ تعالى ـ أن يتدخّل دائمًا، أو في أكثر الأحيان ليجبره على فعل الخير والعدل والإحسان؛ لأنّه يناقض حكمته وإرادته. نعم، قد يتدخّل الباري ـ تعالى ـ بلطفه ورحمته في بعض الأحيان؛ ليرفع هٰذا الظلم والعدوان كما نشاهد ذٰلك كثيرًا، وكما يحكي لنا التاريخ في دفاعه عن رسله وأوليائه.

هٰذا بالإضافة إلى أنّ مثل هٰذه الابتلاءات والمعاناة لها مدخليّةٌ في تكامل الإنسان؛ إذ إنّ اكتساب أكثر الفضائل الإنسانيّة لا يكون إلّا عن طريق تحمّل أعباء هٰذه المشاكل، كالصبر والحلم والإيثار والإحسان، ومقاومة الظلم والفساد، وسائر أعمال البِرّ والإحسان، وهي جميعها من مظاهر حكمته ورحمته الواسعة.

3 ـ عدم إجابة الدعاء

يدّعى دوكينز أنّ المؤمنين يؤمنون بأنّ إلٰهم مجيب الدعاء، قاضي الحاجات، مفرّج الهمّ، وكاشف الغمّ، والحال أنّنا نرى الكثير من المؤمنين يدعون ليلًا ونهارًا، فلا يُستجاب لهم، ولا تُقضَى حوائجهم، وهو أمرٌ يناقض هٰذا الاعتقاد.

والجواب:

أوّلًا: أنّ نفس الدعاء له موضوعيّةٌ كبيرةٌ في ذاته؛ فهو في الواقع من أعظم مظاهر العبادة الروحيّة الّتي يرتبط بها المؤمن بربّه بمقتضى إيمانه؛ إذ يشعر بوجود موجودٍ عليمٍ قديرٍ يمكن أن يلتجئ إليه في أوقات الشدّة؛ ليحلّ له مشاكله، أو يهوّن عليه مصائبه، ومجرّد الشعور بهٰذه الحالة النفسيّة من

المواســاة له آثارٌ إيجابيّةٌ كثيرةٌ على روح الإنسان في خضمّ مشاكل هٰذه الحياة المعقّدة، حتّى لو لم يُستجب طلبه مباشرةً.

وهٰذا ليس مجرّد ادّعاءٍ فارغٍ، بل أقول للســيد دوكينز ـ الّذي لا يؤمن إلّا بالعلم وقول العلماء ـ إنّ عليه أن ينصت لما يقوله كبار الأطبّاء النفسانيّين في أمريــكا في الوقت الحاضر، بأنّ التديّــن والدعاء له أكبر الأثر في مقاومة الأمراض، وسرعة شــفاء المرضى، وهو أمرٌ لم يعرفوه إلّا بعد تجارب علميّةٍ طويلةٍ، وليس عن طريق القصص والحكايات.

ثانيًا: أنّ فلسفة الدعاء لمن فهمها هي أعمق بكثيرٍ من الّتي توهّمها دوكينز، وهو أنّ الدعاء في حقيقته ليس علّةً تامّةً لتحقّق المطلوب، بل جعله البارى ـ تعالى ـ سببًا من الأســباب، مثل الدواء للمريض، فكما أنّه ليس كلّ من تناول الدواء حصل له الشــفاء، كذٰلك ليس كلّ من قام بالدعاء يُستجاب له بالشــفاء، بل إنّ الله عزّ وجلّ قد أخبرنا على لســان أنبيائه، بأنّ الدعاء قد يُجاب بصورٍ مختلفــةٍ، إمّا في صورة قضاء حاجة المؤمن الّتي طلبها، وهٰذا كثيرًا ما يحصــل، لا دائمًا، وإمّا أن يؤخّرها زمانًا ما، وإمّا أن يدفع عنه بلاءً آخر، أو أن يرفع درجته في الآخرة، أو غير ذٰلك من صور الاستجابة.

النتائج

توصّلنا من خلال هٰذا البحث إلى النتائج التالية:

1 ـ المنهج العقليّ البرهانيّ هو المنهج المعرفيّ الصحيح والوحيد الّذي يمكن الاستناد إليه في مثل هٰذه المباحث الفلسفيّة الغيبيّة.

2 ـ عــدم الصلاحيّة العلميّة للمنهج التجريــبيّ الّذي اعتمده " دوكينز"

لمناقشة أدلّة الوجود الإلٰهيّ.

3 ـ بيان أهمّيّة الأصول العقليّة الفلسفيّة الأولى في إثبات المبدإ الإلٰهيّ، كأصل السببيّة، والقوّة والفعل، والوجوب والإمكان.

4 ـ عدم اطّلاع رموز الملاحدة على المبادئ العلميّة الأولى لقوانين التفكير العقليّ، وعجزهم عن الخوض في مثل هٰذه المباحث الفلسفيّة.

5 ـ تماميّة الأدّلة الفلسفيّة المثبتة لوجود المبدإ الإلٰهيّ، واندفاع الشبهات الوهميّة الّتي أوردها "دوكينز" عليها.

قائمة المصادر

1. ابن سينا، الحسين، برهان الشفاء، نشر ذوي القربى، الطبعة الأولى: سنة 1430 هـ
2. ابن مطهر الحلي، الحسن بن يوسف، شرح الجوهر النضيد، انتشارات بيدار، قم.
3. الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، الخوري بولس عواد، بيروت، 1887 م.
4. داروين، تشـــارلز، أصل الأنواع، ترجمة مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، مصر، 2004 م.
5. دوكينز، ريتشارد، وهم الإله، ترجمة بسام البغدادي، 2009 م.
6. الطوسي، الخواجة نصير الدين، الإشـــارات والتنبيهات، الناشر: نشر البلاغة، 2012 م.
7. عمرو شريف، رحلة عقل، مكتبة الشروق، القاهرة، 2011 م.